

Елена Лярская

Женщины и тундра. Гендерный сдвиг на Ямале?

В основу данной статьи¹ лег доклад, подготовленный для конференции, прошедшей в Латвии в мае 2008 г. и посвященной изучению гендерного сдвига на российском Севере². Среди тем, особо интересовавших ее организаторов, были названы процесс оттока женщин коренных народов Севера из тундры и тайги в поселки и города и возникающее в результате этого специфическое гендерное разделение пространства. Именно эти явления и связанные с ними проблемы будут в этой работе в дальнейшем называться «гендерным сдвигом»³.

Елена Владимировна Лярская

Институт этнологических исследований общества
Макса Планка,
Халле, Германия /
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
rica@eu.spb.ru

Данная статья⁴ посвящена описанию положения дел на Ямале и сравнению ямальской ситуации с положением в других регионах.

Для того чтобы вписать происходящее на Ямале в более широкий контекст, мне требовалось понять, что происходит на остальном

-
- ¹ Переработанная английская версия этой статьи в ближайшее время выйдет в свет в специальном выпуске журнала "the Anthropology of East Europe Review", посвященном проблемам гендерного сдвига на Севере России.
 - ² Workshop "Gender Shift in Northern Communities of Russia" sponsored by Max Planck Institute for Social Anthropology and the Wenner-Gren Foundation, 2–6 May 2008, Cesvaine, Latvia.
 - ³ Разумеется, проблему гендерного сдвига (гендерных сдвигов) в регионе можно и даже нужно изучать и с других точек зрения, но это темы специальных исследований.
 - ⁴ Эта статья не была бы написана без влияния и помощи моих коллег и друзей. Я благодарю всех участников конференции в Латвии за интересные дискуссии, а ее организаторов — О.А. Поворознюк, Вирджини Вате и Отто Хабекка — за то, что они заставили нас посмотреть на знакомый материал под новым углом зрения. Особую благодарность приношу моему коллеге К.В. Истомину за терпение и помощь в сборе материала. Благодарю и моих коллег из Сибирского центра и весь Институт этнологических исследований общества Макса Планка (Халле, Германия) за создание замечательных творческих условий для работы над данной статьей.

Севере. Для этого я постаралась подобрать материал, относящийся к разным народам и территориям от Кольского полуострова до Чукотки¹.

Оказалось, что публикации на интересующую меня тему начали появляться в печати уже более 20 лет назад; некоторые из них специально посвящены указанному явлению, другие затрагивают его лишь косвенно. Насколько мне известно, авторы всех этих исследований сам термин «гендерный сдвиг» не применяют² и используют описательные названия явления.

Данные, содержащиеся в этих работах, можно разделить на две большие группы, которые мы условно обозначим как «количественные» и «качественные».

К «количественным» материалам относятся, в первую очередь, демографическая статистика и вообще те части или параграфы работ демографов, этнодемографов и этносоциологов, в которых аккумулируются, комментируются или анализируются главным образом статистические данные³.

К «качественным» материалам можно отнести те разнообразные антропологические и этнологические штудии, где анализу подвергаются не столько цифры, сколько ситуации и контексты⁴.

Те и другие материалы часто соединяются в одной и той же

¹ Я отдаю себе отчет в том, что список работ, привлекаемых мною для сравнения, изначально не претендует на полноту: в нем отсутствуют данные о многих регионах и народах, кроме того, возможно, существуют другие исследования, характеризующие положение дел у народов, включенных в мой краткий обзор.

² Исключение — статья А. Бурыкина [Бурыкин 2002], которая отличается также тем, что характеризует весь Север в целом и вводит чрезвычайно оригинальную концепцию причин и следствий гендерного сдвига, главный источник которого автор видит в особенностях организации интернатского образования в 1950–1960-х гг.

³ Среди важнейших работ на эту тему — труды А.И. Пики, например: [Pika 1994; Pika 1996] и Д.Д. Богоявленского, например: [Богоявленский 1994; Pika, Bogoyavlensky 1995; Bogoyavlensky, Pika 1996, Богоявленский 2005]. Значительный объем данных, относящихся к кетам, эвенкам, енисейским ненцам по самым разным темам и самого разного качества, — в серии работ В.П. Кривоногова, см., например: [Кривоногов 2001а; Кривоногов 2001б; Кривоногов 2003]. Интересная информация есть в этнодемографическом сборнике «Народы Севера России» [Этнодемографический сборник 2000], в сборниках «Этносоциальные процессы в Сибири» и т.д. Значительное количество важных для этой темы данных содержится непосредственно в антропологических работах, речь о которых пойдет дальше.

⁴ Я опиралась на следующие работы: о Кольском полуострове — данные из книги В. Владимировой [Vladimirova 2006] и статьи Т. Шерстюк, библиотекаря из Ловозера [Sherstyuk 2008], специально посвященной интересующей нас теме (благодарю В. Владимирову за то, что она познакомила меня с этой работой); положение дел среди коми-оленеводов республики Коми упоминается в работе [Dwyer, Istomin 2009]; ситуация среди ненцев Ненецкого автономного округа тщательно и подробно проанализирована в статье [Tuisku 2001]; положению дел у различных групп эвенков уделено внимание в исследованиях А.А. Сириной [Сирина 2002], О.А. Поворознюк [Поворознюк 2005] (благодарю автора за любезно предоставленную рукопись), Н. Ссорина-Чайкова [Ssorin-Chaikov 2002; Ssorin-Chaikov 2003]; о гендерном сдвиге у эвенов Якутии говорится в книге [Vitebsky 2005] и специальной работе [Vitebsky, Wolfe 2001].

работе или объединены перекрестными ссылками — от статьи к статье.

Поскольку объем данной работы не позволяет сравнивать положение дел на Ямале с ситуацией в каждом конкретном регионе Севера, в первой части статьи я попытаюсь понять, что объединяет все имеющиеся описания, чтобы выделить те параметры, по которым имеет смысл анализировать ямальский случай. Его анализ будет приведен во второй части работы.

Отток женщин из тундры и тайги за пределами Ямала

Сначала обратимся к *количественным данным*, к примерам из области демографии.

Кольский полуостров. В 2006 г. в кооперативе «Тундра» на 7 бригад осталось только 2 чумработницы. Среди оленеводов высок уровень безбрачия, это результат того, что молодые люди продолжительное время отсутствуют в поселках и их шансы встретить девушку очень невелики. В то же время молодые девушки ищут брачных партнеров в основном среди представителей других этнических групп [Sherstyuk 2008: 280].

Ненецкий АО. Число женщин в тундре гораздо ниже числа мужчин: в 1997 г. население тундры в Ненецком АО составляло 714 мужчин и 309 женщин (т.е. женщин было только 30 %) [Евсюгин, Вычейский 1998: 230].

Таймыр. У эвенков, обитающих здесь, практически все женщины и дети живут в поселке, бытового кочевания (т.е. кочевания семьями) почти не осталось: «Женщины уже не те, они не хотят жить в тундре», — говорят информанты [Андерсон 1998: 201].

Кеты. В 2001 г. почти половина мужчин брачного возраста не состояла в браке. В национально смешанных браках состоят 120 женщин и только 37 мужчин. Всего среди кетов супругов имеют 164 женщины и только 81 мужчина, притом что численность мужчин и женщин брачного возраста среди кетов примерно одинакова [Кривоногов 2003: 128].

У *западных эвенков* мужчины лишь в одном из четырех браков предпочитают жену иной национальности, среди женщин этот показатель перевалил за половину [Кривоногов 2001а: 65–66].

Эвенкия. По сведениям Н. Ссорина-Чайкова, в том районе, где он работал, в конце 1980-х — начале 1990-х гг. в тайге более-менее постоянно проживало около 80 взрослых. Среди них было только 9 пар, причем 6 из них были пожилыми [Ssorin-Chaikov 2002: 18].

Эвены Якутии. В 14 бригадах на 90 оленеводов только 14 женщин-чумработниц. Эта работа настолько непривлекательна для женщин, что некоторые бригады подолгу остаются без чумработниц и одному из мужчин приходится заниматься ведением домашнего хозяйства. Большая часть оленеводов значительный период своей жизни обречена на принудительный целибат [Vitebsky, Wolfe 2001: 86].

Иркутская область. На стойбищах у катангских эвенков численность мужчин брачного возраста превышает численность женщин, в связи с чем большинство мужчин не женаты. В такой ситуации даже возможность выбора брачного партнера у мужчин отсутствует (т.к. эвенкийские женщины брачного возраста в основном живут в поселках) [Сирина 2002: 87].

Магаданская область. В 1980-е гг. число холостяков в оленеводческих бригадах Магаданской области достигало 69 % [Гаврилова 1997].

Чукотка и Камчатка. По информации А. Пики, примерно половина взрослого аборигенного населения не состоит в браке [Pika 1996: 33].

Как мы видим, относящиеся к разным регионам опубликованные демографические данные рисуют нам достаточно однообразную картину происходящего, а существующий в литературе анализ этих данных заставляет думать, что мы, скорее всего, имеем дело с единым процессом, протекающим у коренных северян достаточно сходно, хотя, возможно, и с разной скоростью.

В демографическом докладе «Население России» (1994 г.) в специальном разделе, написанном Д.Д. Богоявленским и посвященном проблемам малочисленных народов Севера, дано, пожалуй, самое полное и емкое описание этого процесса с точки зрения демографии. В работах последующих лет, освещающих данные проблемы, именно на этот текст чаще всего ссылаются и приведенные в нем данные чаще всего цитируют:

Различия между мужчинами и женщинами народов Севера в образовательном уровне (у женщин он значительно выше), в сфере трудовых интересов (мужчины больше заняты в традиционных отраслях, женщины — в непроемкой сфере), а нередко и в месте проживания (мужчины — в тайге, тундре, женщины — в поселках; мужчины в поселках, женщины — в городах) приводят к различным ориентациям на брак и семью. В результате многие женщины народов Севера предпочитают браки с приезжими мужчинами (обратный вариант — браки мужчин народов Севера с некоренными женщинами — большая редкость).

Этот фактор значительно снижает брачность коренных мужчин. В отличие от относительно стабильной доли замужних женщин, доля женатых мужчин постоянно снижается; так, если в 1959 г. среди мужчин 45–49 лет (в этом возрасте доля женатых максимальна) в браке состояло почти 87 % мужчин, то к 1989 г. их доля снизилась до 73 % [Богоявленский 1994: 147–148].

Таким образом, обобщая количественные данные, можно утверждать, что, несмотря на все многообразие описываемых ситуаций, в подавляющем большинстве случаев тем не менее речь идет о нескольких основных моментах, связанных между собой логикой изложения и отражающихся на демографической структуре населения.

Я предлагаю называть их *асимметриями*. Их можно разделить на три основные группы.

Первая связана с *асимметрией в выборе образа жизни* между мужчинами и женщинами.

Вторая группа связана с *асимметрией в образовательном уровне* между мужчинами и женщинами.

Последняя группа связана с *асимметрией в брачном поведении* мужчин и женщин.

Под *асимметрией в образе жизни* подразумевается, что женщины предпочитают оседлую жизнь в поселках и городах кочевому или полукочевому образу жизни в тайге или тундре, в то время как мужчины продолжают выбирать жизнь, связанную с тундрой, тайгой и традиционными занятиями. В результате возникает асимметрия как (1) в структуре занятости (женщины чаще связывают свою жизнь с новыми, нетрадиционными видами деятельности, а мужчины с охотой, рыбной ловлей, оленеводством), так и (2) в территориальном распределении (в поселке женщин больше, тогда как в тундре и тайге их практически нет). Это как раз и есть то специфическое гендерное разделение пространства, о котором шла речь в начале статьи.

Образовательный уровень: по данным многих исследователей, у женщин коренной национальности уровень образования выше, чем у мужчин. Это часто связывают с предыдущим параметром: мужчинам, работающим в тундре, больше нужно не специальное образование, а навыки и умения — в результате их образовательный уровень ниже. Некоторые исследователи даже говорят о «женском лице» интеллигенции Севера [Бурыкин 1999].

Асимметрия в брачном поведении. В общем виде это явление можно охарактеризовать так: в то время как *мужчины* предпочитают в качестве основных брачных партнеров *женщин коренной*

национальности, женщины не хотят их видеть в качестве брачных партнеров и стремятся к «повышающим» бракам или брачному сожителю с «русскими»¹. Подобные пары часто бывают неустойчивыми. Как результат — достаточно низкая доля состоящих в браке (как женщин, так и мужчин), довольно большое количество одиноких женщин с детьми от распавшихся союзов и достаточно высокий процент окончательного безбрачия мужчин (т.е. мужчин, которые никогда за свою жизнь не вступали в брачный союз) (подробнее см.: [Богоявленский 1994; Pika 1996; Гаврилова 1997]).

Этот набор асимметрий повторяется из работы в работу почти без исключения.

Во многих описаниях присутствуют также упоминания о том, что ситуация, сложившаяся в регионах, воспринимается как возникшая недавно и «болезненная». На мой взгляд, такое отношение — чрезвычайно важный диагностический признак.

На самом деле нам хорошо известны общества, в которых специфическое гендерное разделение пространства существует (или существовало) довольно долгое время и это не вызывало ни у кого никаких вопросов. В частности, такова ситуация отгонного скотоводства на Северном Кавказе, где мужчины значительную часть года проводят на пастбищах, и никто не ожидает от женщин такого же поведения², или отходничества в России (как XIX в., так и современного), когда семьи остаются жить на родине, а мужчины уходят на заработки. Не менее классическим образцом подобной пространственной асимметрии являются семьи моряков дальнего плавания. Я думаю, что при желании список можно продолжить.

Для характеристики же рассматриваемой нами ситуации важен именно динамический аспект, представление о том, что изначально ситуация была одной, а затем стала другой.

Таким образом, характеризовать ситуацию именно как «гендерный сдвиг» на современном Севере позволяет сочетание трех условий:

- 1) наличие выявленных асимметрий;
- 2) эти асимметрии возникли недавно, на памяти живущих поколений;

¹ В данном случае термин «русский» не означает этническую принадлежность. Этим термином на Севере часто пользуются представители коренных народов для обозначения всех жителей некоренных национальностей. В отдельных ситуациях «русские» живут на Севере уже достаточно продолжительное время или даже родились там, поэтому называть их «приезжими», мне кажется, неточно.

² См. подробнее, например: [Смирнова 1983; Карпов 2001: 221].

3) эти асимметрии должны не просто существовать сами по себе, как некоторая данность, но их возникновение и наличие должно быть *поводом для переживания и рефлексии*.

Поскольку переживания и рефлексия плохо отражаются в данных демографической статистики, говорить о наличии гендерного сдвига только на основании этих данных вообще не имеет смысла. С их помощью можно делать только предварительные заключения.

Качественные данные

При анализе качественных данных я буду следовать той же логике, что и в предыдущем случае: попытаюсь найти общее, стоящее за многообразием опубликованных материалов, посвященных обычно не положению в целом, а ситуациям в конкретных регионах и описывающих их с большей или меньшей степенью детальности.

Из того общего, что можно найти в многообразии существующих описаний, самым главным и существенным, на мой взгляд, являются *изменения в восприятии тундры (тайги)* коренными северянами и в отношении к ней. Об этих изменениях в той или иной форме говорится во всех работах.

В чем же, по мнению исследователей, проявляется изменение отношения к тундре (тайге)? Для тех народов Севера, которые в начале XX в. вели кочевой или полукочевой образ жизни в тайге или тундре, они были естественной средой обитания, повседневной реальностью, пространством, где протекало практически все их существование. Гендерное распределение ролей в этих условиях было комплиментарным. Женщины не могли существовать в тундре (тайге) без мужчин, а мужчины без женщин.

Сегодняшняя ситуация, согласно имеющимся описаниям, характеризуется тем, что среди представителей коренного населения начал распространяться (или уже распространился, в разных регионах по-разному) взгляд на тундру (тайгу) не просто как на суровое окружение, но как на среду, которая не очень подходит для повседневной жизни, а предназначена исключительно для работы. При этом тундра начала противопоставляться поселку как место работы — месту жизни, и как преимущественно мужское пространство — пространству, подходящему для всех.

Гендерное распределение ролей, как отмечают и Т. Туиску, и П. Витебски, изменилось, и теперь мужчина может существовать в тундре без женщины, а женщина без мужчины — нет.

Жизнь в тайге (тундре) постепенно начинала восприниматься самими коренными северянами как слишком опасная, слишком тяжелая, слишком грубая, слишком некультурная — в общем, не подходящая для женщин и детей. Особенно примечательны в этом отношении списки причин, почему молодые девушки не хотят ехать в тундру, которые приводит практически каждый автор: в тундре неинтересно, там не хватает развлечений, нет подходящей компании; там слишком холодно, нельзя носить элегантную городскую одежду; там жизнь слишком изолирована, нет интернета, мобильных; там жизнь отсталая, примитивная и нецивилизованная, там негде учиться детям, там нет доступной медицинской помощи, работа там непрестижна. Все это свидетельствует о том, что тундра/тайга действительно воспринимаются большинством как место, непригодное для «нормальной» повседневной жизни женщин [Tuisku 2001; Vitebsky, Wolfe 2001; Vitebsky 2005: 192–193; Sherstyuk 2008 и др.]. Интересно, что во многих регионах тайгу покинули не только женщины и дети, но и пожилые люди, которые после выхода на пенсию стали переселяться в поселок. Постепенно оленеводческие хозяйства полностью превратились из семей в производственные коллективы (правда, члены их часто связаны между собой узами родства).

На Кольском полуострове, по наблюдению Владиславы Владимировой [Vladimirova 2006: 210], тундра настолько уже ассоциируется именно с мужским пространством, что женщины, отправляясь туда, переодеваются в мужскую одежду (оставляя нарядные традиционные одеяния для фольклорных ансамблей). По имеющимся описаниям, во многих регионах тундровики начинают восприниматься именно как специфическое мужское сообщество, от которого ожидается соответствующее поведение: грубость, сквернословие, пьянство, и от которого девушкам лучше держаться подальше.

Естественно, что все авторы пытаются выяснить, почему так произошло, и практически все называют в качестве *непосредственных причин* три:

- советскую *идеологию*, привнесенную в среду коренного населения;
- *реформу оленеводства* середины 1960-х гг.;
- введение всеобщего *интернатского обучения* в конце 1950-х гг.

Что имеется в виду?

Самое важное, о чем напоминают все авторы, говоря об *идеологии*, — что с точки зрения советского государства бытовое кочевание рассматривалось как отсталость, которую следует

преодолеть, и что изменение положения «трудящейся женщины Севера» было одним из объектов специальной заботы и внимания¹.

Реформа оленеводства привела, в частности, к тому, что в совхозах вводилась оплачиваемая должность чумработницы, их количество на бригаду определялось некими экономическими соображениями²; в результате количество женских рабочих мест в оленеводстве оказывалось жестко ограничено. От женщин, которые до той поры кочевали в тундре и которым рабочих мест не хватало, так же как от детей и стариков, ожидалось (или требовалось), чтобы они покинули стойбища и перешли на оседлый образ жизни. Таким образом, бытовое кочевание должно было быть заменено производственным. Со временем оказалось, что вакансия чумработницы не пользуется спросом на рынке труда и во многих местах подолгу остается незанятой. В некоторых регионах эта проблема встала настолько остро, что появился мужской вариант профессии — «чумработник». Практически все авторы подчеркивают, что при этом семейная роль женщины как хозяйки чума в оленеводческих хозяйствах была заменена оплачиваемым рабочим местом для женщины и должна была превратиться просто в трудовую деятельность. Однако до конца, видимо, этого не произошло нигде, потому что эту должность в бригадах занимают исключительно те женщины, которые являются женами, матерями или подругами оленеводов. Некоторые исследователи как редчайшее исключение упоминают незамужних дочерей оленеводов, которых можно встретить на стойбище. О случаях, когда женщина могла бы работать в бригаде и при этом не быть связанной ни с кем из оленеводов, у авторов нет никаких данных [Tuisku 2001: 52–53; Vitebsky, Wolfe 2001: 88; Vitebsky 2005: 83; Vladimirova 2006: 210; Истомина³].

При помощи *интернатов*, благодаря системе всеобщего среднего образования идеологическая позиция государства, так же как и бытовые представления приезжих «русских» учителей и жителей поселков, их взгляды на тундровую жизнь и подobaющее место женщины могли быть донесены до каждого юного обитателя тундры и тайги. В этой системе ценностей и представлений бытовое кочевание виделось как отсталое, положение женщины в традиционном кочевом обществе как угнетенное и не соответствующее требованиям современной жизни,

¹ Большинство авторов отсылают за более подробным анализом этой темы к работам Ю. Слезкина и А. Блох. [Slezkine 1994; Bloch 2003].

² Допустимые нормы соотношения женщин и мужчин несколько отличались в разных регионах.

³ К.В. Истомина — устное сообщение, апрель 2009 г.

а женская работа в тундре как тяжелая и непрестижная. Кроме того, за время обучения ученики отрывались от тундровой жизни и привыкали к другому уровню комфорта. В результате после обучения девушки не хотели ехать в тундру и желали получить рабочее место в поселке или в городе.

Другой причиной стала сама форма организации обучения. Дети оленеводов-кочевников обучались в интернате и должны были надолго отрываться от своих семей. Матери, не желавшие разлучаться с детьми и тревожившиеся за их судьбу, вынуждены были переезжать вслед за ними в поселок и искать себе там работу [Tuisku 2001: 55; Vitebsky, Wolfe 2001: 85; Поворознюк 2005].

По мнению исследователей, в результате действия всех этих факторов и распространяется взгляд на тундру как на место, неподходящее для жизни. Поскольку именно такой взгляд был присущ тем, кто запускал в жизнь экономическую реформу оленеводства и боролся с бытовым кочеванием из экономических и идеологических соображений, поскольку жизнь вне поселков, без постоянного жилья не казалась нормальной и тем «русским», которые в значительном количестве приехали в 1960-е гг. на Север, мы можем подытожить сказанное выше следующим образом: в результате перемен «внешняя» точка зрения на тундру (тайгу) стала «внутренней», и коренные жители постепенно начали воспринимать тундру (тайгу) так же, как и «приезжие».

Таким образом, когда заходит речь об оттоке женщин из тундры, о причинах и следствиях этого процесса, качественных и количественных его характеристиках, постоянно возникает ощущение, что мы имеем дело с каким-то общим явлением, имеющим довольно четкую внутреннюю логику, которую и следует вскрыть и выявить.

Однако как только мы обращаем внимание на частности, ясная картина происходящего, возникающая при обобщающем «макро»-взгляде, размывается и исчезает. При внимательном чтении антропологических описаний, затрагивающих тему оттока женщин из тундры (как я уже говорила, практически во всех случаях они посвящены отдельным регионам или народам), становится понятно, что, несмотря на кажущееся единообразие, положение дел в регионах очень разнится.

Если на Кольском полуострове процесс оттока женщин из тундры был зафиксирован Чарнолуцким, по информации В. Владимировой, еще в 1920-х гг. [Vladimirova 2006: 208], то

в Ненецком АО этот же процесс начался, по мнению Туиску, только в середине 1970-х. Если на том же Кольском полуострове и в Читинской области женщин в тундре к настоящему моменту практически не осталось, то в тундрах Ненецкого округа и республики Коми не так давно начали ощущать их дефицит. В этих регионах среди важных причин того, почему девушки не едут в тундру, информанты часто называют не грубость, пьянство и сквернословие оленеводов, как на Коле или в Якутии, а недостаток чумов и необходимых хозяйственных принадлежностей для жизни в тундре [Tuisku 2001: 54; Dwyer, Istomin 2009]. Одни авторы указывают на то, что престиж оленеводов в глазах населения очень низок и девушки не хотят иметь с ними дела [Vitebsky, Wolfe 2001; Sherstyuk 2008], другие говорят, что, несмотря ни на что, профессии, связанные с традиционными видами деятельности, сохраняют свой престиж [Сирина 2002; Поворознюк 2005]. Одни авторы сообщают о нехватке невест для мужчин коренной национальности [Vitebsky, Wolfe 2001; Ssorin-Chaikov 2002], другие, как, например, А.А. Сирина, подчеркивают, что сами по себе межнациональные браки уже не одно десятилетие являются обычным явлением и вопрос не в этнической принадлежности невесты, а в ее желании или нежелании ехать в тайгу [Сирина 2002: 87]. Из одних регионов сообщают, что образованные девушки предпочитают вступать в брак с приезжими как имеющими более высокий статус (Эвенкия: [Ssorin-Chaikov 2002: 34]), в других регионах оказывается, что именно малообразованные девушки предпочитают браки с «русскими» как средство повышения статуса (Саами: [Sherstyuk 2008: 280]), а о третьих приводят данные, что браки с приезжими отчасти обусловлены состоянием коммуникаций: с разрывом воздушного сообщения между поселками и утратой эвенами способности самостоятельно передвигаться по тайге на большие расстояния круг потенциальных брачных партнеров сузился до своего поселка, где за вычетом родственников остается не такой уж большой выбор [Vitebsky, Wolfe 2001: 91].

То есть получается, что ситуации в регионах различаются настолько, что совершенно непонятно, имеем ли мы дело с разными стадиями одного и того же процесса или вообще с разными процессами. Связи между выбором места жительства, образованием и брачными предпочтениями, казавшиеся столь явными, когда мы имели дело с цифрами и общим взглядом на ситуацию, становятся теперь гораздо менее очевидными. Попытка дать единое для всех регионов описание происходящего на данном этапе кажется настолько же бессмысленной, как выяснение средней температуры по больнице.

Итак, анализируя имеющиеся у нас описания процесса оттока женщин из тундры, мы приходим к следующим выводам.

Почти во всех описаниях авторы упоминают, обсуждают или приводят количественные данные, свидетельствующие о существовании различий в брачных и образовательных стратегиях между мужчинами и женщинами коренных народов Севера и о нежелании женщин жить и работать в тундре (то, что было выше обозначено нами как асимметрии). Как следует из всех описаний, эти различия сформировались относительно недавно и являются предметом рефлексии и переживаний внутри общины. Практически все авторы антропологических описаний свидетельствуют, что одновременно произошло изменение в отношении коренных жителей к тундре/тайге, которые отныне в восприятии коренных жителей считаются все менее пригодными для пребывания там женщин, детей и стариков и все более и более маскулинизируются. В качестве непосредственных причин происходящего все авторы указывают идеологическую пропаганду советского государства, введение всеобщего интернатского образования и реформу оленеводства 1960-х гг., сопровождавшуюся введением должности чумработниц.

Когда мы имеем дело с взятыми порознь локальными описаниями, каждое из них выглядит логичным и непротиворечивым. Как только мы начинаем сопоставлять произошедшее в разных регионах, мы сразу замечаем, что процессы, идущие там, далеко не единообразны: они отличаются как хронологически, так и качественно особенностями своего протекания. Становится понятно, что если мы желаем разобраться, с чем мы столкнулись, нам крайне необходимы сопоставительные исследования. В том случае, если на Севере мы имеем дело с единым процессом, только сравнительный анализ происходящего в разных регионах поможет нам точнее определить суть, закономерности и возможные следствия изучаемого явления. Если же единый процесс отсутствует, то понять и доказать это мы сможем тоже только после сопоставительных изысканий.

Исходя из всего вышесказанного, попробуем описать ситуацию на Ямале, постоянно сравнивая ее с тем, что происходит за его пределами. Для этого, следуя уже высказанной логике, нам нужно проверить, появились ли в относительно недавнем прошлом на Ямале упомянутые выше асимметрии и переживания по поводу их возникновения. Затем обратить внимание на существующее сегодня среди коренных жителей отношение к тундре и на характер действия на Ямале тех факторов, которые в других регионах назывались в качестве причин произошедших перемен.

Ситуация на Ямале

В Ямало-Ненецком автономном округе (ЯНАО) имеется два района — *Тазовский* и *Ямальский*, где оленеводство исторически играло ведущую роль в жизни кочевого населения и где еще в первой половине XX в. практически все коренные жители были кочевниками. Поэтому логично проверить, проявился ли гендерный сдвиг именно в этих двух районах¹.

Количественные данные

Асимметрия в выборе образа жизни. Как мы помним, ее суть в том, что женщины предпочитают «современную жизнь» в поселке, а мужчины «традиционную занятость» в тундре.

В *Тазовской тундре*, по данным Квашнина [Квашнин 2000: 8], в 1995 г. проживало 903 человека. Практически все они были ненцы. Из них мужчин 476 человек, а женщин 427, т.е. мужчины составляли чуть более половины (примерно 53 %) населения. Очевидно, что для разговора о какой-либо серьезной асимметрии полов нет достаточных оснований.

На *Ямальском полуострове* проживают в основном ненцы (10 114 человек), а кроме них еще ханты и несколько мансийских семей (всего 400 человек). Статистические данные относятся ко всем этим народам. 1 января 2006 г. в тундрах Ямала кочевало 5 278 человек. При этом доли мужчин и женщин были практически равными (мужчин — 2 616 человек, а женщин — 2 662 человека). По данным И.И. Крупника, за период с конца 1930-х гг. коренное население полуострова выросло в два раза, при этом абсолютное число кочующих на Ямале остается практически таким же, как в середине XX в. (до введения интернатов и совхозов) [Крупник 2000: 146]. Однако сегодня это только половина коренного населения полуострова. Другая половина — 5 236 человек — живет оседло и занята в основном в нетрадиционных отраслях.

¹ В работе над статьей были использованы полевые материалы автора, собранные в ходе четырех экспедиций в Ямало-Ненецкий автономный округ. Экспедиции 1998 и 2001 гг. (Ямал-1998 и Ямал-2001) были организованы Европейским университетом в Санкт-Петербурге. Экспедиции 2006 и 2007 гг. (Ямал-2006 и Ямал-2007) проводились на средства Института этнологических исследований общества Макса Планка (Халле, Германия). В экспедиции 2006 г. принимала участие также аспирантка Европейского университета Т.А. Ваграменко. Все полевые материалы хранятся в архиве автора. Данные по Ямальской тундре были собраны мною в ходе экспедиций в этот регион (это данные органов ЗАГСа, отдела статистики Ямальского района и материалы интервью) и почерпнуты из книги Флориана Штаммлера [Stammler 2005]. Сведения по Тазовской тундре содержатся в опирающейся на анализ хозяйственных книг статье Ю. Квашнина [Квашнин 2000]. Общие данные по демографии региона представлены в работе И.И. Крупника [Крупник 2000], значительный объем информации о современном демографическом положении ямальских ненцев был недавно собран и проанализирован Е.А. Волжаниной [Волжанина 2005; Волжанина 2007а; Волжанина 2007б], кроме того, в нашем распоряжении имеются интересные материалы, полученные А.А. Южаковым [Южаков 2001].

Если же мы сравним последние имеющиеся данные с данными за 1998 г., то обнаружим, что кардинальных перемен в структуре населения ямальской тундры не произошло. Население тундры увеличилось (!) на 198 человек, но соотношение полов среди тундровиков осталось прежним¹ — 50 % на 50 %.

Благодаря данным, собранным Е.А. Волжаниной, мы можем проследить, как менялось соотношение мужчин и женщин *трудоспособного* возраста среди тундровиков за последние сорок лет в трех районах округа (таким образом, мы отделяем пожилых и детей):

Таблица 1

Число мужчин на 100 женщин трудоспособного возраста (16–59 лет) в кочующих хозяйствах малочисленных народов Севера (источник: [Волжанина 2007а: 235])

Район проживания	1966		1996		2002		2005	
	число	%	число	%	число	%	число	%
Приуральский	95,3	48,8	111,5	53,6	127,2	56	91,2	47,7
Тазовский	132,7	56,9	104,5	51,1	106,1	51,5	109,9	52,4
Ямальский	109,8	52,2	95,7	48,9	103,2	50,7	121,1	54,7

Данные таблицы 1 ясно показывают нам, что с точки зрения длительных процессов доля мужчин трудоспособного возраста остается стабильной и никакой тенденции к ее повышению последние сорок лет не наблюдается, а в краткосрочной перспективе эта доля подвержена очень незначительным колебаниям.

Из приведенных данных следует два вывода: 1) состав населения тундр Ямала последние сорок лет стабилен; 2) говорить о какой-либо гендерной асимметрии в выборе образа жизни нет оснований: на Ямале она отсутствует, а в Тазовской тундре отклонение от полной симметрии составляет лишь 3 %.

Асимметрия в образовательном уровне. Она выражается в том, что уровень образования у аборигенных женщин вообще выше, чем у аборигенных мужчин. По некоторым данным, у народов Севера 76 % лиц со средним специальным и высшим образованием составляют женщины [Попова 2004].

¹ Изменение численного состава населения Ямальской тундры (1998 и 2006 гг.; данные Статистического управления Ямальского района)

	1998 г.	2006 г.
Всего (человек)	5 080	5 278
Из них мужчины	2 552	2 616
Из них женщины	2 528	2 662

Верно ли это для Ямала?

В 2001 г. мною были собраны и обработаны данные о более чем 200 ненцах, принадлежащих к разным поколениям и проживающих как в тундре, так и в поселке. На их основании я произвела подсчеты уровня образования среди мужчин и женщин на Ямале (см. таблицу 2). Эти данные, безусловно, не претендуют на полноту, но все же позволяют составить некоторое представление о процессе¹.

Таблица 2

Уровень образования коренного населения
Ямальского района (2001 г.)

Образование	мужчины	женщины	всего
начальное	5 %	13 %	9 %
неполное среднее ²	58 %	52 %	55 %
среднее	17 %	18 %	18 %
неполное и полное среднее специальное	17 %	16 %	16 %
неполное и полное высшее	3 %	1 %	2 %
Итого	100 %	100 %	100 %

Но даже при известной неполноте эти цифры вполне согласуются с данными, приводимыми исследователями для других районов ЯНАО.

Квашнин приводит сведения об уровне образования жителей Тазовской тундры (на 1995 г.). Структуру образования, представленную в работах Квашнина [Квашнин 2000: 41], отражает таблица 3³.

Итак, как в случае Ямала, так и в случае Тазовской тундры, в структуре образования мужчин и женщин больше сходств, чем различий. Подавляющая часть населения имеет неполное или полное среднее образование. Среди той незначительной части населения, чей образовательный уровень выше, серьезные отличия также сложно заметить. Это тем более интересно, что ямальские материалы относятся к населению *в целом*, а не только к населению *тундры*.

По данным Е. Волжаниной [Волжанина 2005], которая работала в других районах Ямала, в том числе и в больших много-

¹ Среди всего собранного массива информации были выделены сведения о тех, чей уровень образования нам известен. Это 137 человек. Структуру их образования и отражает таблица.

² Чрезвычайно высокий процент имеющих неполное среднее образование объясняется тем, что при анализе учитывались все жители старше 10 лет, в том числе и те, кто в данный момент еще учился.

³ В его подсчетах учащиеся выделены отдельно, поэтому доля тех, кто имеет неполное среднее образование, несколько ниже.

Таблица 3

Уровень образования коренного населения Тазовской тундры (1995 г.)

Образование	мужчины	женщины	всего
начальное	26 %	35 %	30 %
неполное среднее	44 %	31 %	38 %
среднее	29 %	31 %	30 %
неполное и полное среднее специальное	1 %	3 %	2 %
неполное и полное высшее	0	0	0
Итого	100 %	100 %	100 %

национальных поселках, женщин со средним специальным и начальным профессиональным образованием в 1,7 раза больше, чем мужчин, но мужчин с высшим образованием больше, чем женщин. Доля лиц со средним специальным и высшим образованием среди всего населения при этом составляет 17 % (такой уровень у 14 % мужчин и 19 % женщин).

Если же мы обратимся к косвенным свидетельствам, то увидим следующую картину. Во-первых, специальное образование молодежь получает в основном в Салехарде, где уже много десятилетий стабильно существует несколько учебных заведений. Одно из основных — зооветеринарный техникум, в котором традиционно преобладают юноши, что свидетельствует о существенном количестве мужчин, получающих специальное образование.

Во-вторых, конечно, учителями, воспитателями и медиками среднего звена чаще работают женщины. Но среди врачей, зооинженеров и других специалистов с высшим образованием мужчины не редкость. Анализ семейных историй также подтверждает, что в семье внутри одного поколения юноши отправляются получать образование (как среднее специальное, так и высшее) не намного реже, чем девушки, причем так было уже в 1960–1970-е гг.

В-третьих, в отличие от многих других регионов, руководящие должности среднего и высшего звена здесь часто занимают именно мужчины. Самые известные примеры: председатель Государственной Думы ЯНАО — ненец Сергей Харючи, руководитель влиятельной организации «Ямал — потомкам» — ненец Александр Явай, президент Международного союза оленеводов — ненец Дмитрий Хороля.

Таким образом, говорить о наличии в регионе ярко выраженной гендерной асимметрии в образовательном уровне у нас нет оснований.

Асимметрия брачного поведения. Одним из основных показателей в данном случае является количество межнациональных браков.

По данным Ю. Квашнина, 100 процентов браков в Тазовской тундре (на 1995 г.) были мононациональными¹ [Квашнин 2000: 13].

По данным ЗАГСа Ямальского района (эти данные относятся ко *всему* коренному населению, как к тундровому, так и поселковому), за 5 лет (с 1993 по 1998 гг.) в брак вступило 237 ненцев и 257 ненок (см. диаграммы 1 и 2).

Диаграмма 1

**брачные партнеры ненецких мужчин
1993-1998 гг.**

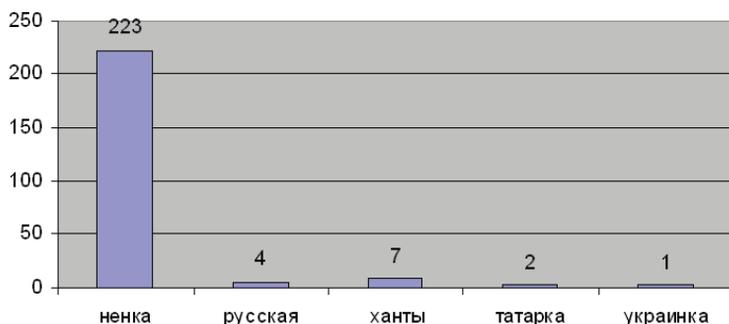
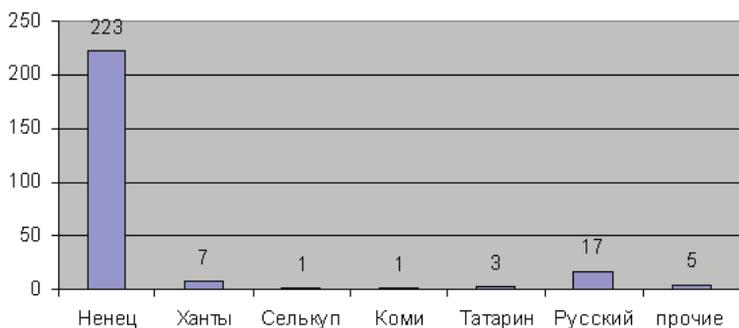


Диаграмма 2

**брачные партнеры ненецких женщин
в 1993-1998 гг.**



¹ Был зафиксирован лишь *один* селькупо-ненецкий союз.

Как мы видим, подавляющее большинство браков, заключенных с участием ненцев, *мононациональные*.

Мужчины вступали в такие браки чуть чаще, чем женщины. Женщины немного чаще, чем мужчины, выбирали партнеров из представителей некоренных национальностей¹. В любом случае эти данные не позволяют предполагать, что ненецкие мужчины на Ямале или в Тазовском районе не могут найти себе невесту.

Данные Ю. Квашнина [Квашнин 2000: 13, 43, табл. 7] свидетельствуют, что в 1995 г. в Тазовской тундре зафиксировано лишь 11 людей, не имеющих собственной семьи, одиночек. Из них мужчин было только четверо, а женщин целых семь человек.

Анализ состава семей моих ямальских информантов (около 400 человек) говорит, что среди этих людей холостые и незамужние во всех поколениях встречаются очень редко.

Эта информация резко контрастирует с данными о других северных регионах. Так, например, в статье И.Н. Гавриловой [Гаврилова 1997] сообщается, что в конце 1980-х гг. число холостяков в оленеводческих бригадах Магаданской области достигало 67 %. А по информации А. Пики, примерно половина взрослого аборигенного населения Чукотки и Камчатки не состоит в браке [Pika 1996: 33].

По данным Е.А. Волжаниной [Волжанина 2005], даже в тех районах, где ненецкое население проживает в основном оседло и где межэтнические контакты имеют давнюю историю, в крупных многонациональных поселках мононациональные браки и браки ненцев с их традиционными брачными партнерами (хантами и коми) составляют 85 %, а на долю «русских» браков приходится 15 %. Последний показатель, конечно, в два раза превышает ямальский, и мы можем констатировать, что в крупных поселках есть тенденция к увеличению числа межнациональных браков². Но в случае, когда в регионе 85 % и более браков заключаются между традиционными брачными партнерами, говорить о возникновении какой-то существенной асимметрии в брачном поведении мужчин и женщин нет достаточных оснований. Более того, из-за особенностей демографической ситуации на Ямале, «начиная с 1940-х гг.

¹ Можно сказать, что ненецкие женщины в 4 раза чаще ненецких мужчин вступали в брак с русскими; при том, что это истинная правда, в данном случае это просто жонглирование мизерными величинами.

² Речь идет о Приуральском (Аксарка, Белоярск), Надымском и Пуровском районах. Кроме прочего ее данные позволяют утверждать, что тенденция увеличения межнациональных браков с ростом образовательного ценза не прослеживается: из 100 % ненецких женщин, вступивших в мононациональные браки, в поселке Аксарка среднее специальное образование имели 36,8 %, а из 100 % вышедших замуж за «русских» только 28,1 %. Зато выясняется, что женщины могут иметь более высокое образование, чем их «русские» мужья [Волжанина 2005: табл. 3, 4].

доля женатых мужчин в общей численности мужчин брачного возраста выше, чем доля замужних женщин» [Волжанина 2007б: 15–16].

Таким образом, анализ количественных данных показывает, что *на Ямале не наблюдается ни оттока женщин из тундры, ни существенного преобладания женщин среди специалистов с высшим и средним специальным образованием, ни большого числа межнациональных браков*. То есть здесь, в отличие от других регионов, демографические показатели не фиксируют ни одной из выделенных нами ранее асимметрий.

Качественные данные

При проведении качественного анализа, как говорилось выше, мы должны прежде всего обратить внимание *на отношение коренных жителей к тундре*.

На Ямале в тундрах люди продолжают не только работать, но и жить, и воспринимают это пространство как вполне подходящее для такой цели. Об этом говорит уже состав жителей тундры. Во-первых, здесь обитает равное количество мужчин и женщин, во-вторых, представлены *все* возрастные группы. По данным ямальской районной статистики, в 2006 г. только 56 % кочевого населения находилось в трудоспособном возрасте, остальные 46 % (это 2 306 человек) — дети и пожилые люди. Практически для всех них тундра, чум, стойбище — дом, место постоянного обитания. Бытовое кочевание здесь не заменилось производственным.

Жизнь в тундре для коренных жителей непременно связана с оленеводством, рыболовством или охотой, но не обязательно напрямую зависит от существования совхозов или других предприятий. Обитатели тундры составляют прежде всего не трудовые коллективы, а семьи: об этом говорят как статистика, так и наблюдения тех, кто ведет здесь свои полевые исследования. Так, в том же 2006 г., согласно официальной статистике, с каким-либо сельскохозяйственным предприятием было связано 485 тундровых хозяйств (в них проживало 2 304 человека); и в то же время в 491 тундровом хозяйстве (2 974 человека) главой семьи был индивидуальный предприниматель или пенсионер. Таким образом, примерно половина современных тундровиков не связана напрямую с существующими коллективными хозяйствами.

Интересные данные сообщает в одной из своих работ А.А. Южаков [Южаков 2001]. Проведенный им опрос среди оленеводов коллективных хозяйств показал, что хотя большинство из них и предпочитает работать в бригадах, однако если предприятие

будет ликвидировано, они не прекратят кочевать и не покинут тундру. Более того, большинство (72,7 % опрошенных) не собирается покидать тундру и после выхода на пенсию. О том, что тундра — это не просто место работы (тем более работы по найму), свидетельствует и то обстоятельство, что почти все опрошенные оленеводы Ямала не только живут в тундре круглый год, но и проводят здесь со своими стадами положенный им по закону раз в несколько лет отпуск¹.

Большинство ненцев и хантов не сомневается, что тундра сурова, и жизнь в ней нелегка; наверное, практически все соглашались и с тем, что бытовые условия в поселке значительно лучше. Однако мне никогда не приходилось сталкиваться с мнением, что жизнь в тундре не подходит для женщин, что она слишком тяжела для них. Здесь по-прежнему полагают, что кочевать — вполне нормально не только для здоровых и сильных мужчин, но и для женщин, привыкших к тундре стариков и старух, и даже новорожденных младенцев². Насколько я поняла из разговоров с кочующими на Ямале коренными жителями, они не считают, что ребенок, растущий в тундре, находится в худших условиях, чем его сверстник, живущий оседло, что он чем-то обделен, его жизни что-то угрожает и что для него было бы лучше, если бы он жил в поселке³.

То есть тундра не ассоциируется в представлении коренных обитателей Ямала с мужским пространством. В тундре продолжается нормальная семейная жизнь. И это можно показать на различных примерах.

Почти во всех рассмотренных выше описаниях ситуации за пределами Ямала говорилось, что сегодня женщина, живущая в тундре, — это всегда жена или мать какого-то оленевода, дочери и сестры встречаются очень редко, скорее как исключение. В то же время на Ямале это норма: возвращение после школы в тундру девочек здесь является такой же рутинной

¹ Для сравнения, оленеводы коми проводят отпуск в поселках (К.В. Истомин, устное сообщение, 2009 г.); на Коле пастухи бывают в тундре только около 7 месяцев в году; и те и другие, выходя на пенсию, переезжают в поселок.

² Хотя и сейчас ежегодно несколько малышей рождается прямо в тундре, подавляющее большинство женщин старается рожать не в чуме, а в больнице. Но примерно месяц спустя после родов (вне зависимости от времени года) и мама, и малыш оказываются в тундре. Задержка или, наоборот, более быстрое возвращение могут быть вызваны как медицинскими причинами, так и проблемами с транспортом, на котором можно добраться до стойбища.

³ Более того, мне известно несколько случаев, когда женщины, живущие и работающие в поселке на достаточно престижных должностях, родив ребенка, отправлялись с ним на время отпуска по уходу за ребенком к своим родителям кочевать. Эта практика не является широко распространенной, но довольно давняя. У меня есть пример начала 1980-х гг., последний известный случай — 2007 г.

практикой, как и возвращение мальчиков, и не вызывает ни у кого никаких вопросов: окончив школу, дети возвращаются домой — что в этом удивительного?

Замечу также, что на Ямале, в отличие от многих других регионов Севера, женщине, чтобы поехать в тундру, совершенно не обязательно иметь там мужа или сына, не обязательно вообще состоять в какой-то близкой связи с мужчиной-тундровиком. Можно отправиться помогать маме или тете, гостить у сестры или подруги, провести одноклассницу, можно приглядывать за детьми брата-оленевода, пока его жена находится в роддоме, и т.д. Все это возможно и потому, что пребывание женщины в тундре рассматривается всеми как повседневная практика, и потому, что в тундре сохраняются полноценные семьи, — что, в свою очередь, создает условия и поводы для поездок.

Когда девушки возвращаются после интернатов в тундру, они помогают родителям, набираются навыков ведения хозяйства, которые не успели приобрести, пока учились¹, выбирают свою дальнейшую судьбу. Они могут выйти замуж за тундровика или за поселкового, могут поехать учиться дальше, а могут остаться жить с родителями (впоследствии — с одним из братьев). Между школой и замужеством девушка может жить с родителями в тундре более пяти лет, и это всеми воспринимается как нормальный ход событий.

Кроме того, что на Ямале женщины продолжают жить в тундре, там, в отличие от других регионов, сохраняется и традиционное разделение гендерных ролей. Женщина заботится об огне, готовит еду, только она подает на стол, следит за маленькими детьми, шьет, чинит и сушит одежду. Мужчина занимается оленями и изготавливает нарты². Такая взаимодополнительность сохраняется и в других сферах: например, только женщина проводит ритуалы очищения, только мужчина может разделять определенные сорта рыбы, мужчина не должен трогать оленью упряжь от специальной женской нарты «сябу» и т.д.³ Таким образом, гендерные роли продолжают сохранять

¹ Кстати, эта практика помогает ненцам решить проблему, которая, судя по данным Т. Туиску и К. Истомина [Tuisku 2001; К.В. Истомин, устное сообщение, 2009 г.], довольно остро стоит у ненцев Ненецкого автономного округа и оленеводов коми. Девушки имеют возможность получить знания и опыт ведения хозяйства до свадьбы и, выходя замуж, уже не так нуждаются в наставничестве свекрови или соседки.

² Подробнее см. [Костиков 1930; Головнев 1995; Хомич 1995]. Нельзя сказать, что не произошло никаких изменений: например, мужчины нередко теперь помогают женщинам устанавливать чум, иногда могут помочь в заготовке дров, но все это не изменило положения дел принципиально (подробнее см. [Харючи 2001]).

³ Подробнее о комплексе запретов и связанных с ними представлениях у ненцев см. [Лярская 1999; Лярская 2003; Лярская 2005].

комплиментарность, причем как в хозяйственных, так и в ритуальных сферах¹.

Как мы помним, тайга и тундра сегодня могут никак не ассоциироваться у девушек с женственностью и элегантностью, красивыми нарядами. На это обстоятельство указывают даже как на одну из причин, по которым современные молодые северянки от Колы до Якутии не хотят ехать на стойбища. Как уже говорилось выше, по наблюдению В. Владимировой, на Коле женщина, отправляющаяся в тундру, обычно одевается по-мужски. На Ямале же тундровички не только одеваются по-женски, но тундровая одежда здесь не воспринимается ими как грубая и неподходящая. Здесь она не стала достоянием музеев, бабушкиных сундуков и фольклорных ансамблей, но продолжает свое живое бытование и развитие. Более того, видимо, можно сказать, что традиционная одежда подвержена влиянию моды как в фасонах, так и в манере ношения².

Вся верхняя меховая одежда по-прежнему всегда шьется вручную самими тундровичками. Умение хорошо шить до сих пор считается необходимым: девушки гордятся своим мастерством, матери — талантами дочерей. Многие мои информанты замечали, что и сегодня девушка, которая плохо шьет, значительно менее привлекательна как невеста: о благополучии тундровой семьи судят по тому, как люди одеты, и не умеющая или не любящая шить женщина считается лентяйкой и плохой женой.

Примеры можно множить. В Приуральском районе распространена не только верхняя одежда, но и национальные платья из ярких цветных тканей; при этом самые нарядные платья, надеваемые, например, для поездки в поселок, шьются из парчи. Спрос на товары, необходимые для изготовления национальной одежды (бисер, сукно, цветные ткани, ленты для отделки), чрезвычайно велик. Даже в очень маленький поселок

¹ Такая дополнительность воспринимается как естественная, а отсутствие мужских или женских рук — как угроза существованию семейного хозяйства, которая должна быть немедленно устранена (подробнее см. [Лярская 2001]). На самом деле мне приходилось несколько раз сталкиваться в семьях оленеводов-частников со случаями, когда не хватало мужских рук, а сыновья были еще слишком малы. В такой ситуации управляться с оленями отцу начинала помогать одна из дочерей, и это продолжалось до ее замужества. Но мне никогда не приходилось слышать, чтобы даже при недостатке женских рук кто-то из сыновей начинал учиться шить или штопать одежду (Ямал-2001; Ямал-2006).

² Так, по наблюдению Ю.А. Купиной, пожилые ненцы Надымского района были недовольны распротранившейся среди молодых парней новой манерой ношения верхней традиционной одежды [Купина 2004], а нам с моей коллегой Т. Ваграменко зимой 2006 г. пришлось наблюдать, как ненки-тундровички рассматривали привезенный нами номер журнала «Северные просторы» (где было много современных фотографий людей из разных тундр Ямала, одетых в традиционную одежду) и комментировали: «Смотри, а вот как она тут отделку сделала»; «А вот шапки-то, оказывается, такие снова носят», и т.д. Создавалось четкое впечатление, что они разглядывают журнал мод (Ямал-2006). Все это свидетельствует о живом, не «музейном» бытовании национальной одежды.

Щучье, находящийся у самых Уральских гор, где нет сотовой связи и до которого добираться из райцентра около 7 часов по зимнику¹, коммерсантам было выгодно, несмотря на все затраты, привезти парчу; ей торговали прямо с нарт на празднике в День оленевода, когда в Щучье съехались жительницы всех окрестных тундр. Еще любопытный пример: многие девушки в округе подрабатывают сетевым распространением косметики, одна из них мне рассказывала, что всегда старается охватить своей рекламой молодых тундровичек, так как многие из них охотно покупают средства по уходу за кожей². Таким образом, с точки зрения современных коренных жительниц Ямала постоянное проживание женщины в тундре не является чем-то необычным; и более того, в тундре женщина вполне может быть женственной и элегантной.

То, что в тундре живет большое количество девушек и существует «тундровая» мода, подводит нас к одному из самых существенных аспектов ситуации на Ямале. Там, в тундре, имеются не только трудовые коллективы, не только отдельные семьи, в которых сохранилось традиционное распределение ролей. Там, в тундре, сохранилось «общество». Несмотря на огромные пространства, которые отделяют людей друг от друга, они ездят в гости, дружат, сплетничают, ссорятся, завидуют, радуются, влюбляются, работают, женятся, передают новости, растят (и до сих пор иногда рожают) детей, умирают — в общем, живут. Все это имеет место в тундре, точно так же, как и в поселке, где живет вторая половина ямальских ненцев и хантов. Причем в тундре существуют свои нормы и правила поведения, свои представления о том, что допустимо, а что нет. Во многом эти представления совпадают с теми, что действуют в поселке, в чем-то отличаются. По моим наблюдениям, моральные и этические нормы в тундре строже, чем в поселке, а контроль за их соблюдением со стороны общественного мнения гораздо сильнее. По крайней мере, мне известно несколько случаев, когда за нарушение общепринятых норм поведения родители оставляли дочь жить в поселке и больше не брали кочевать.

В итоге человек, находясь в тундре, не чувствует себя оторванным и изолированным от мира. У него есть компания, есть рядом люди, мнение которых для него значимо и важно, ценности которых он разделяет. При таком положении вещей жизнь

¹ Зимней дороге, пролагаемой по замерзшим водам или болотам там, где летом проезда нет.

² Надо при этом заметить, что распространение косметических средств по уходу за кожей, в отличие от декоративной косметики, на этой территории вообще только начинается, они еще не вошли в повседневный обиход большинства жительниц поселков.

в тундре оказывается гораздо менее скучной и гораздо более осмысленной даже для тех, кто в течение всего интернатского детства привыкал к «цивилизации» с ее телевизорами, магазинами, дискотеками, рекламой и большими компаниями сверстников¹.

Все это объясняет нам, почему перед молодыми тундровиками Ямала не стоит проблема «дефицита невест». В ходе своей полевой работы я всегда собирала материалы, относящиеся к семьям и их истории, и за все время мне ни разу не пришлось столкнуться с сюжетом, когда кто-то из молодых людей остался бы в тундре без жены, потому что слишком мало девушек, готовых стать тундровичками. Зато мне встречались ситуации другого рода. Например, молодой человек решил бросить школу и больше не учиться. Родители соглашались на его выбор, но при условии, что в 17 лет он женится. Молодой человек пугается такой перспективы и возвращается учиться (Ямал-2006). Обратим внимание, что никто не сомневается в осуществимости плана родителей, в том, что они смогут быстро найти невесту. То есть в данном случае жизнь в тундре грозила молодому человеку не принудительным celibатом, как оленеводам Колы или эвенам Якутии, а наоборот, принудительной женитьбой. В другом случае сестра рассказывала мне о жизни своего брата-тундровика, у которого нелады с женой. Ее совет: *Разводьтесь и все! На этом точка! Женитесь на другой! Сколько вон тундровичек ходит?* (Ямал-2007).

Отметим также, что выйти замуж за тундровика и жить с ним в тундре может не только та девушка, которая вернулась после школы к родителям, но и та, что живет и работает в поселке. Известны случаи, когда кочевать уезжали девушки, имеющие профессиональное образование и работающие в поселке воспитательницами или медиками; это явление нельзя назвать массовым, но ничего удивительного в таких историях мои информанты не видят.

Проблема может возникнуть, насколько я понимаю, только в том случае, если молодой человек, живущий в тундре, выберет себе в жены девушку, которая в силу ряда причин в тундре жить не может или не хочет, а он не может переехать в поселок (пара встречается только во время его приездов в поселок)². Подобные отношения могут продолжаться по несколько лет,

¹ К осознанию важности такого «общества» для изучаемой проблемы меня подтолкнуло наблюдение Т. Туиску [Tuisku 2001: 57] о том, что в бригадах, где у кого-то из оленеводов уже есть молодая жена, остальным пастухам гораздо легче жениться: молодые женщины хотят иметь компанию других молодых женщин, и при ее наличии охотнее едут в тундру.

² Мне известно целых четыре такие истории: самая ранняя относится к 1960-м гг., самая поздняя — к 2000-м (Ямал-2001; Ямал-2007).

но результат во всех случаях был одинаковый: ситуация территориального разделения семьи всеми воспринималась как ненормальная, родные мужа были крайне недовольны тем, что его хозяйство в тундре никто не вел, и в конце концов находили мужчине новую жену-тундровичку, которая могла бы с ним кочевать. В двух случаях женщина, оставшаяся в поселке, сама соглашалась на новый брак своего мужа и поощряла его к этому шагу. В итоге мужчина смирялся с неизбежной новой женитьбой¹. Сейчас для нас в этих историях прежде всего важно, что ситуация пространственного разделения семей, которая во многих регионах Севера является повседневной, хотя и неодобряемой практикой, на Ямале воспринимается как совершенно недопустимая и требующая принять все меры для ее устранения².

Таким образом, положение дел на Ямале по многим параметрам отличается от ситуации в других регионах. Но здесь действовали те же основные факторы, которые в других местах называются среди непосредственных причин оттока женщин из тундры. Здесь также была проведена реформа оленеводства, вводившая должность чумработниц и ограничившая их число в тундре, здесь существовали и продолжают существовать поныне интернаты, здесь также осуществлялось идеологическое давление.

Однако оттока женщин из тундры не произошло. Почему? Для начала посмотрим, как действовали эти три фактора.

Введение чумработниц. В 1998 г. в тундрах Ямала проживало 2 528 женщин, из них в трудоспособном возрасте только 43 %. Дальше начинается самое интересное. Среди женщин трудоспособного возраста трудоустроено было только около 40 %. За восемь лет с 1998 г. доля работающих женщин среди тундровичек резко сократилась и в 2006 г. составляла уже только 27 %. Как мы видели, все это никак не сказалось ни на количестве, ни на структуре жителей тундры. Значит, на Ямале не наблюдается зависимости между введением должности чумработницы и количеством женщин в тундре, и здесь не произошло замещение гендерной роли «хозяйки чума» непрестижной новой позицией наемной работницы. Обе роли прекрасно совместились.

Интернаты. С конца 1950-х гг. в интернаты на Ямале, так же как и везде, стали забирать всех детей, независимо от воли их родителей. На сегодняшний день практически все коренные

¹ Если у них в поселке уже имелись общие дети, то отец продолжал о них заботиться и опекать.

² Эта ситуация достойна серьезного и сложного анализа, потому что позволяет обнаружить многие неочевидные конфликты и скрытые механизмы, существующие в ненецкой культуре.

жители региона младше 50 лет прошли через них, сейчас там учатся внуки первых учеников. В отличие от многих других регионов российского Севера, эти учреждения не были закрыты после Перестройки (ср. [Vitebsky 2005: 192]) и остаются самой массовой формой обучения коренных детей, а интернат в пос. Яр-Сале вообще самый большой в России. Идеологическое давление на детей со стороны «русских» учителей было и остается очень интенсивным. Интернаты, безусловно, оказали огромное воздействие на культуру коренного населения, в современных условиях школьное образование воспринимается ненецками как важная ценность¹. Однако здесь деятельность интернатов не привела к столь характерным для других регионов результатам. Во-первых, девочки, которых в интернате интенсивно «пропитывали не-ненецкими ценностями» [Tuisku 2001: 56], возвращаются в тундру достаточно легко. А во-вторых, современные матери-тундровички сами посылают своих детей в интернаты, полагая, что для них это единственная возможность получить образование. Я ни разу не слышала сама и не встречала в литературе примера, чтобы тундровичка переехала в поселок потому, что не желала расставаться с ребенком, или чтобы оградить его от интернатского обучения. Получается, что последствия интернатского обучения, которые описываются обычно как автоматические и практически неизбежные, в данном случае не наступают. Интернат стал рутинной частью жизненного опыта тундровиков.

Идеология. Хотя идеологические основания действий советской власти на Севере и менялись за время ее существования, и идеология, и политика всегда строились по отношению ко всем народам Севера в целом, а не по отношению к конкретным регионам или народам. Кроме того, у «русских», приезжавших на Север и оказывавших значительное влияние на коренных жителей, взгляды на кочевой образ жизни мало зависели от региона, в который они попадали². Идеологический фон взаимодействия государства и приезжих с коренным населением был, таким образом, на Ямале тем же самым, что в Эвенкии и в Якутии. Везде кочевой образ жизни полагался отсталым, женщинам пытались объяснить, что их положение принижено, что следует преодолеть путы старых обычаев и традиций (таких, как соблюдение женских запретов, калым и т.д.) и стать свободными и полноправными гражданами страны. В других регионах эта риторика имела определенный успех, процесс

¹ См. подробнее об интернатах на Ямале [Лярская 2003; Liarskaya 2004; Лярская 2006].

² На Ямале наплыв приезжих в поселки в постсоветское время не только не сократился, но, напротив, вырос, и для большинства новых приезжих оленеводы-кочевники — экзотика, туземцы и ди-кари. Так что давление со стороны приезжих там несколько не ослабляется.

«освобождения» женщин зашел довольно далеко, нынешние коренные жительницы сами описывают положение женщин в «старые времена» как угнетенное, противопоставляя ему свою современную достойную позицию [Tuisku 2001: 51]. На Ямале же женщины, хотя и подвергались той же идеологической обработке, что и везде, но не начали сами считать свое положение в тундре приниженным и недостойным современного человека. Более того, на Ямале, и в тундре, и в поселке, продолжает бытовать практически весь комплекс женских запретов и правил, зафиксированный 100 лет назад. Женщины выполняют порой очень строгие предписания, контролирующие их поведение, и не чувствуют себя ущемленными. Напротив, они рассказывают об этом даже с определенной гордостью, потому что, с их точки зрения, именно на них возложена ответственность за здоровье и благополучие всей семьи¹.

Резюмировать обзор факторов, воздействовавших на ямальскую ситуацию, можно следующей фразой: *внешняя точка зрения на тундру и традиционную жизнь здесь не стала внутренней.*

Что имеется в виду?

С точки зрения большей части русского населения, на Ямале, как и в других местах, жизнь в тундре рассматривается как отсталая, примитивная, нецивилизованная². Многие из русских жителей поселков здесь, так же как и в Ненецком округе [Tuisku 2001: 56], полагают, что в тундру едут те, кто не мог хорошо учиться в школе, кому не удалось найти себе место в поселке. Интересно, что многие русские уверены еще и в том, что даже если этническая культура и имела какую-то ценность, то это все в далеком прошлом, потому что современные ненцы все давно забыли и ничего не знают (Ямал-2001). Но с точки зрения коренных жителей ситуация выглядит иным образом.

Во время своих экспедиций я много раз специально спрашивала женщин самых разных поколений, от 11-летних девочек до старых бабушек, о том, где они предпочитают жить, в тундре или в поселке, и на основании чего делают свой выбор. Анализ ответов на этот вопрос может стать темой отдельной статьи. Сейчас отмечу только одну интересную тенденцию.

Объясняя свой выбор, мои информантки практически никогда не апеллировали к некоему общему мнению, существующему в данной среде (такому, например, как «в тундре холодно», «там жизнь слишком нецивилизованная», «там слишком много

¹ Подробнее см. [Лярская 2005].

² Некоторые стереотипные представления, которые существуют у «русских» в отношении коренной культуры, я специально анализировала в работе [Лярская 2006].

работы» и т.д.) или к общей практике, разделяемой всеми (например: «всегда, когда дети идут в школу, матери приходится переселяться в поселок»). Практически все мои информантки, к какому бы поколению они ни принадлежали и где бы они ни оказались — в тундре или в поселке, объясняли свой выбор исключительно *личными* обстоятельствами или предпочтениями. Не вообще в тундре холодно, а «*мне там холодно*», не вообще трудно, а «*там для меня слишком трудно*», «*мне нравится жить в тундре*», «*мне нужно было помогать матери*», «*я всегда хотела учиться дальше*», «*я заболела и не смогла больше жить в тундре*» и т.д. При этом почти всегда имплицитно или эксплицитно присутствует противопоставление своего выбора, своей судьбы другим возможным вариантам¹.

Это означает, что в глазах этих людей ни тундре, ни поселку не приписывается каких-то объективных качеств, которые бы препятствовали или, напротив, способствовали жизни там. Результат зависит исключительно от субъективного выбора или личных обстоятельств.

Кроме того, на мой взгляд, это означает, что в определенном смысле тундра и поселок равноценны в сознании коренных жителей. Анализ семейных историй показывает, что почти каждой женщине, действительно, приходится выбирать между жизнью в тундре и жизнью в поселке. Тема равноценности обоих вариантов довольно часто присутствует и в полученных мною ответах. Многие информантки говорят: *Мне все равно, где жить: в тундре или в поселке. Я могу и там, и там. Как сложится (сложилась) жизнь.*

В то же время во многих других регионах, о которых речь шла ранее (Кола, Читинская область, Якутия), женщины в тундре уже практически не живут; выбирать, ехать или не ехать туда, — удел очень немногих, а для большинства женщин это — вопрос риторический, потому что ответ известен заранее.

На Ямале оппозиция тундры и поселка как пространства для работы и для остальной жизни, как пространства в основном мужского и пространства, подходящего для всех, не получила распространения. Что интересно, мы не наблюдаем здесь и противопоставления таких характеристик, как «отсталая»/«современная» жизнь. С другой стороны, для риторики коренного населения поселков и тундр Ямала совершенно не характерны рассуждения об «утрате» традиционной культуры, необходимости ее «спасения» и «защиты», «возвращения к корням» или «возрождения культуры». Изменения, произошедшие за

¹ Ср. например: *Я единственная из семерых детей не живу в тундре. У меня все братья-сестры живут в тундре. А у меня все по-другому сложилось* (Ямал-2007).

последние полвека в обычаях, стиле жизни, привычках, повседневных практиках, хорошо осознаются самими ненцами, но не расцениваются при этом как угроза существованию ненецкой (хантыйской) культуры (об этом же: [Купина 2004]).

Безусловно, тундра в сознании коренных жителей противопоставлена поселку, но противопоставлены они как пространства кочевой и оседлой жизни, как мир «ненецкий» (хантыйский) и мир, где главенствуют «русские» нормы жизни. Жизнь в поселке за последние 50 лет стала одним из возможных вариантов жизненного сценария и для женщины, и для мужчины, но при этом жизнь тундре не утратила *престижа* и притягательности. Об этом свидетельствует, например, то, с какой легкостью юноши и девушки, окончив школу, возвращаются в тундру, то, что за 50 лет количество тундровиков практически не сократилось, и то, как отзываются о тундровой жизни и тундровиках поселковые ненцы. О высоком престиже тундровой жизни среди ненцев много раз упоминает в своей книге и Флориан Штаммлер [Stammler 2005]. Мне ни разу не пришлось встречаться на Ямале с тем, чтобы коренные жители характеризовали всех мужчин-оленеводов в целом как пьяниц, вечно грубых и сквернословящих, хотя такое мнение, по-видимому, достаточно распространено в некоторых регионах Севера [Vitebsky, Wolfe 2001; Vladimirova 2006; Sherstyuk 2008]. Так могут говорить про какого-то конкретного человека или даже бригаду, но не про всех тундровиков. Возможно, дело в том, что, в отличие от Якутии или Колы, это группа достаточно велика, ее положение устойчиво и престижно, и оно ни в коей мере не может считаться маргинальным.

Более того, хотя значимость русской культуры вполне осознается, ненцы сегодня, как и сто лет назад, полагают, что в тундре им равных нет; словом «русский» в тундре может обозначаться как национальность, так и вообще бестолковый, не приспособленный и ни на что не годный человек. Это предубеждение отражается и на отношении к бракам с «русскими». Такие браки¹ не запрещаются, но часто к ним относятся очень негативно, а подавляющее большинство семей, как уже говорилось, мононационально.

Одна из моих информанток, имеющая высшее образование и вышедшая замуж за русского в конце 1980-х гг., рассказывала мне, что ее братья и сестры были категорически против их свадьбы и относились к будущему мужу с сильным пренебрежением, а брат-тундровик даже отказался приехать на свадьбу

¹ В данном случае имеют в виду все межнациональные союзы, кроме браков с хантами и коми, которые являются традиционными брачными партнерами ненцев уже на протяжении многих поколений.

и дать хотя бы одного оленя для угощения гостей. Ей передали его слова: *Если бы она за ненца выходила, мне бы не жалко было хоть сколько голов!* (Ямал-2007)¹. Эта ситуация мало изменилась за последнюю четверть века. Двадцать лет спустя, в 2006 г., ненка, мать пяти дочерей, объясняла мне, что за русского дочек замуж не отдала бы, потому что *я русским не доверяю!* (Ямал-2006). Еще одна ненка, дочь которой в середине 2000-х гг. вышла замуж за украинца, рассказывала мне, что ей очень нравятся зять, он очень заботливый и хороший, всегда и во всем помогает и очень уважает всю семью, но *когда Таня вышла за него замуж, мне было так стыдно, так стыдно! — Почему? — Ну, дочь за русского вышла замуж! Как можно? Что люди скажут? Сейчас уже немного привыкла...* (Ямал-2006)².

Итак, на Ямале мы столкнулись с ситуацией, когда производственное кочевание не вытеснило бытовое, не произошло оттока женщин из тундры, не сложилось серьезной асимметрии образовательного уровня мужчин и женщин, не возник «дефицит невест» у тундровиков. Здесь в сознании коренных жителей тундра не оказалась противопоставленной поселку как пространство, подходящее в основном для работы; она не стала восприниматься в первую очередь как мужское пространство. Жизнь в тундре не полагается ненцами и хантами как примитивная, несовременная. «Внешняя» точка зрения на тундру не стала «внутренней». Все эти обстоятельства так согласованы между собой, что современное развитие ситуации на Ямале с точки зрения исследователей, изучающих регион локально, сам по себе, не сравнивая его с остальными регионами, выглядит логично и не вызывает особых вопросов. Так, Е.А. Волжанина пишет, что у тундровиков сохраняется высокий уровень брачности, потому что у них «союз мужчины и женщины является жизненной необходимостью» [Волжанина 2007б: 16]. Флориан Штаммлер полагает, что “the tundra version of the Soviet ‘worker-mothers’ — chumrabortnitsa (professional housewife) — fits very well with the pre-existing division of labour in the tundra. The difference is that in the tundra the workplace and mother-place are one and the same. This continuity is responsible for the fact that women in the tundra, unlike their post-Soviet counterparts in villages and cities, do not experience in identity crisis because of unemployment” [Stammmler 2005: 119]. Честно признаю, что пока я не взялась за написание этой статьи и не посмотрела на ситуацию на Ямале со стороны, я разделяла мнение

¹ Потребовалось довольно много времени и заметные усилия со стороны русского мужа для того, чтобы отношения нормализовались и он был принят в семью.

² Интересно, что многие русские жительницы поселков полагают, что большинство ненек мечтает выйти замуж за русского или хотя бы родить от него ребенка, что это для них очень престижно и что матери в этом их поддерживают (Ямал-2001; Ямал-2006; Ямал-2007).

обоих авторов и не видела в создавшемся положении ничего уникального. Теперь же, при сравнении ситуации на Ямале с тем, что происходит в других регионах, следует поставить вопрос: почему разница так велика?

У меня нет готового ответа. Я могу предложить несколько вариантов.

1. Самый простой вариант объяснения: возможно, все указанные факторы по какому-то невероятному стечению обстоятельств действовали на Ямале мягче, чем в других местах.

2. Возможно, отток женщин, который мы наблюдаем в других регионах, — это единый процесс, у которого существует множество стадий; то, что мы видим на Ямале сегодня — это просто одна из самых ранних стадий, и некоторое время спустя ситуация здесь начнет развиваться по похожему сценарию. (Правда, в этом случае нам все-таки придется искать ответ на вопрос: что, несмотря на действие всех факторов, так задержало развитие ситуации на Ямале?)

3. Еще один возможный вариант. На самом деле отток женщин из тундры и тайги — это результат каких-то других более глубоких и скрытых процессов, которые имеют место на Севере.

Вернемся к случаю с интернатами. Почему в одних регионах кажется совершенно естественным, что женщина не хочет расставаться с детьми, отдавать их в интернат и переезжает за ними в поселок, а в другом такое расставание воспринимается как жесткая необходимость, и никто не пытается ее избежать?¹ Возможно, ответ кроется в том, что у людей в этих регионах по-разному устроены представления о том, что такое семья и что такое долг женщины. Возможно, с точки зрения современных ямальцев, в центре семьи стоят интересы мужа и хозяйства, а не постоянная эмоциональная связь с ребенком и его интересы. Возможно, счастливое будущее детей, которое, конечно, волнует родителей, видится не столько в том, чтобы мать была все время рядом с ним, а в том, чтобы у него была семья, свой очаг, место, куда он мог вернуться, чтобы было что оставить ему в наследство. Возможно, современные ямальские семьи гораздо менее детоцентричны, чем это привычно современному европейцу и чем семьи коренных жителей в некоторых других регионах Севера. Вспомним известные нам попытки создать дислокальные семьи на Ямале. Они окончились неудачей именно потому, что женщина не была в состоянии вести

¹ Еще раз повторю: я слышала, что родители раньше не отдавали кого-то из детей в школу или отгивали разлуку с маленькими детьми, скрывая их возраст и задерживая на год-два их отправку в интернат, но я никогда не слышала, чтобы во избежание разлуки с ребенком мать бросила все в тундре и переехала в поселок.

хозяйство мужа и быть постоянно рядом с ним. Такое положение дел оказалось неприемлемым, несмотря на то, что между супругами была эмоциональная связь, и несмотря на то, что женщина могла выполнять свой долг по отношению к ребенку, — этого оказалось недостаточно для существования семьи. Что-то иное, чем личные взаимоотношения людей и даже дети, оказывается важным, и «нормальное существование» семьи является делом не только двоих и их детей (как привычно для современных европейцев); исправление ситуации становится делом родственников¹, и их вмешательство полагается всеми доступным и неизбежным.

Сказанное выше позволяет проблематизировать ситуацию, которая с точки зрения исследователя может казаться сама собой разумеющейся. Возможно, представления о том, что главные интересы женщины и семьи связаны прежде всего с интересами ребенка, сейчас присущи многим народам Севера, и там, где представления о семье у исследователей и носителей изучаемой культуры совпали, создается впечатление их «естественности». Случай Ямала напоминает, что структура семьи и семейных отношений может быть иной. Исследователями истории и этнографии семьи неоднократно продемонстрировано, что хозяйственные и экономические структуры, эмоциональные и сексуальные особенности семейной жизни, имевшие или имеющие место в мире, могут быть иными, чем привычно европейцам сейчас².

Само наличие другой ситуации и отказ от представлений о некотором естественном устройстве семьи позволяет поставить вопрос о более глубоких и менее подвижных структурах, стоящих за вариациями гендерного сдвига и соединенных с ним культурных изменений. Возможно, для их объяснения следует обратиться к процессам, которые связаны с представлениями о себе, своем месте в мире, о приватности и публичности, а также с возникновением того, что Ф. Арьес назвал современным «чувством семьи» [Арьес 1999], или с тем, что Н. Элиас описывал как «баланс Я и Мы» [Элиас 2001]. Эти процессы идут медленно и имеют долговременный характер (как «долгое время» у Ф. Броделя). На основании этого уже можно вести речь не о том, как введение института интерната и должности чумработницы изгнало женщин из тундры, а о том, как взаимодействовали между собой медленно меняющиеся глубинные структуры и привнесенные или навязанные последним столетием резкие перемены.

¹ Очень красивое описание ситуации и тонкий анализ конфликта такого рода приводятся в повести ненецкой писательницы А. Неркаги «Белый ягель» [Неркаги 1996].

² Обзор основной литературы на европейских языках по истории семьи, родства и домохозяйства см., например: [Кошелева 2004: 272–281]. Исследования по этнографии детства и семьи в России во многом связаны с работами И.С. Кона; см. например: [Кон 1988].

Помимо трех указанных возможны, наверное, и другие варианты. Но самое главное, что ситуация, сложившаяся на Ямале, при ее сопоставлении с другими позволяет нам сделать описание процессов более точным, а понимание их сути более полным.

Библиография

- Андерсон Д. Дж.* Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд. РАН, 1998. 272 с.
- Арвес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. 416 с.
- Богоявленский Д. Д.* Вымирают ли народы севера? // СОЦИС: Социологические исследования. 2005. № 8 <<http://www.isras.ru/files/File/Socis/2005-8/bogoyavlenski.pdf>> (англ. версия: *Bogoyavlenskii D. D. Russia's Northern Indigenous Peoples: Are They Dying Out? // Hunters & Gatherers in the Modern World. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2000. P. 327–340.*)
- Богоявленский Д. Д.* Демографические проблемы малочисленных народов Севера // Население России: Второй ежегодный демографический доклад / Ред. А. Г. Вишневский. М.: Евразия, 1994. С. 144–160.
- Бурыкин А.* «Женское лицо» интеллигенции современных малочисленных народов Севера России и его взгляд на традиционную культуру // Женщина в мире мужской культуры: путь к себе: Мат-лы междунар. науч. конференции 15–17 июля 1999 года. СПб.: Б.и., 1999. С. 39–42.
- Бурыкин А. А.* Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // Расы и народы. Вып. 28 / Отв. ред. З. П. Соколова, Д. А. Функ. М.: Наука, 2002. С. 188–213.
- Волжанина Е. А.* Основные тенденции изменения половозрастной структуры сибирских ненцев в XX веке // Коренные народы Ямала в современном мире: Сценарии и концепции развития / Ред. Ю. В. Попков. Новосибирск; Салехард: Нонпарель, 2007а. Вып. 1. С. 230–241.
- Волжанина Е. А.* Современная структура национально-смешанных браков ненцев Ямало-Ненецкого АО // Вестник археологии, антропологии и этнографии (Тюмень). 2005. № 6. С. 234–248 (цит. по офиц. публикации на сайте ИПОС СО РАН <<http://www.ipdn.ru/rics/doc0/DA/a6/3-vol.htm>>).
- Волжанина Е. А.* Этнодемографические процессы в среде ненцев Ямала в XX — начале XXI века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2007б. 22 с.
- Гаврилова И. Н.* Проблемы малочисленных народов Севера России // Представительная власть: Мониторинг, анализ, информация. 1997. № 1(18) (цит. по офиц. интернет-публикации <http://www.niiss.ru/mag13_probsmalnat.shtml>).

- Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 607 с.
- Евсюгин И.Е., Вычейский А.И.* Социально-экономические проблемы малочисленных народностей Севера // Город в Заполярье и окружающая среда: Труды Второй международной конференции. Сыктывкар: Коми респ. экол. центр по изучению и охране восточноевропейских тундр, 1998. С. 229–333.
- Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 416 с.
- Квашин Ю.Н.* Сравнительные социально-демографические характеристики народов Западной Сибири (Ненцы. Ханты. Сибирские татары) // Этнодемографический сборник: Народы Севера России / Отв. ред. Е.А. Пивнева М.: ИЭА РАН, 2000. С. 5–75.
- Кон И.С.* Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М.: Наука, 1988. 270 с.
- Костиков Л.В.* Законы тундры. К вопросу о положении женщины у самоедов // Труды Полярной комиссии АН СССР. Вып. 3. Л.: АН СССР, 1930. 68 с.
- Кошелева О.Е.* Семья, дом и узы родства в истории / Под общ. ред. Т. Зоколлы, О. Кошелевой, Ю. Шлюмбама; отв. ред. О.Е. Кошелева; ЕУ СПб, Max-Plank Institut für Geschichte. СПб.: Алетейя, 2004. 285 с.
- Кривоногов В.П.* Западные эвенки на рубеже тысячелетий. Красноярск: РИО КГПУ, 2001а. 108 с.
- Кривоногов В.П.* Кеты: 10 лет спустя // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 5 / Ред. Ю.В. Попков. Новосибирск: СО РАН, 2003. С. 127–130.
- Кривоногов В.П.* Этнические последствия перехода кочевников-оленьеводов к оседлости (на примере Енисейских ненцев) // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 4 / Ред. Ю.В. Попков. Новосибирск: СО РАН, 2001б. С. 118–122.
- Крупник И.И.* Люди в чумах, цифры на бумаге: Русские источники к демографической истории Ямала, 1965–1992 гг. // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард: ИИиА УрО РАН, 2000. Вып. 1. С. 122–151.
- Купина Ю.А.* Роль женщины в сохранении и выражении национальных традиций у тундровых ненцев (по материалам экспедиции 2001 г.) // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 1. 203–209.
- Лярская Е.В.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 317–326.
- Лярская Е.В.* Комплекс женских запретов и правил у ненцев Ямала (по материалам экспедиции 1998 г.) // Проблемы социального и гуманитарного знания: Сборник научных работ. Вып. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 272–292.

- Лярская Е.В.* Культурная ассимиляция или два варианта культуры // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. Вып. 1. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2001. С. 36–55.
- Лярская Е.В.* Северные интернаты и трансформация традиционной культуры: Дис. ... канд. ист. наук / Европейский университет в Санкт-Петербурге. СПб., 2003. 309 с.
- Лярская Е.В.* «У них же все не как у людей...» Некоторые стереотипные представления педагогов Ямало-Ненецкого округа о тундровиках // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 242–258.
- Неркаги А.* Белый ягель // Неркаги А. Молчаший: Повести. Тюмень: Софтдизайн, 1996. С. 11–118.
- Поворознюк О.А.* Эвенки севера Читинской области: социальные, экономические и культурные трансформации на рубеже XX–XXI веков: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2005. (рукопись)
- Попова А.Г.* Женщины Северных меньшинств: между стойбищем и городом // Винокурова Л.И., Попова А.Г., Боякова С.И., Мьярская Э.Т. Женщина Севера: поиск новой социальной идентичности / Отв. ред. И.И. Подойницына. Новосибирск: Наука, 2004. С. 163–187.
- Сирина А.А.* Катангские эвенки в XX веке: Расселение, организация среды жизнедеятельности. М.; Иркутск: Отгиск, 2002. 286 с.
- Смирнова Я.С.* Семья и семейный быт у народов Северного Кавказа (вторая половина XIX — XX век). М.: Наука, 1983. 263 с.
- Харюхи Г.П.* Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века) Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001. 226 с.
- Хомич Л.В.* Ненцы: Очерки традиционной культуры. СПб.: Русский двор, 1995. 334 с.
- Элиас Н.* Изменение баланса между Я и Мы // Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис, 2001. С. 215–330.
- Этнодемографический сборник: Народы Севера России / Отв. ред. Е.А. Пивнева М.: ИЭА РАН, 2000. 168 с.
- Южаков А.А.* Опыт социально-экономического обследования кочующих хозяйств Ямальской тундры // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 4 / Ред. Ю.В. Попков. Новосибирск: СЕРИС, 2001. С. 122–124.
- Bloch A.* Red Ties and Residential School: Indigenous Siberians in a Post-Soviet State. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2003. 235 p.
- Bogoyavlensky D., Pika A.* Yamal Peninsula: Oil and Gas Development and Problems of Demography and Health among Indigenous Populations // Arctic Anthropology. 1996. Vol. 33. No 2. P. 50–61.
- Dwyer M.J., Istomin K.V.* Komi Reindeer Herding: The Effects of Socialist and Post-Socialist on Mobility and Land Use // Polar Research. 2009. Vol. 28. Issue 2. P. 282–297.
- Liarskaya E.* The Place of Northern Residential Schools in Contemporary Yamal Nenets Culture // Sibirica: Journal of Siberian Studies. 2004. No. 4(1). P. 74–87.

- Pika A.* Comparative Social Research among Arctic Hunters and Gatherers: Demography, Health and Welfare // Hunters and Gatherers in the Modern Context: Seventh International Conference, University of Alaska, Fairbanks. Fairbanks: University of Alaska, 1994. Vol. 2. P. 515–528.
- Pika A.* Reproductive Attitudes and Family Planning among the Aboriginal Peoples of Alaska, Kamchatka, and Chukotka: the Results of Comparative Research / Ed. by Pamela Stern // Arctic Anthropology. 1996. Vol. 33. No. 2. P. 50–61.
- Pika A., Bogoyavlensky D.* Yamal Peninsula: Oil and Gas Development and Problems of Demography and Health among Indigenous Populations // Arctic Anthropology. 1995. Vol. 32. No. 2. P. 1–74.
- Sherstyuk T.* Women and the Tundra: Problems of Family Life among Reindeer Herders in Kola Peninsula, Northwest Russia // Människor i nor Samisk Forskning på nya vägar / Red. P. Sköld. Umeå: Vaartoe — Centrum för Saamisk forskning, Umeå universitet, 2008. P. 269–286.
- Slezkine Yu.* Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994. 456 p.
- Ssorin-Chaikov N.* Mothering Tradition: Gender and Governance among Siberian Evenki. Halle (Saale): Max Plank Institute for Social Anthropology, 2002. 41 p. (Max Plank Institute for Social Anthropology; Working paper No. 45). Эл. версия: <<http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpii-eth-working-paper-0045.pdf>>
- Ssorin-Chaikov N.* The Social Life of the State in Subarctic Siberia. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 261 p.
- Stammler F.* Reindeer Nomads Meet the Market: Culture, Property and Globalisation at the 'End of the Land'. Münster, Westf.: LIT, 2005. 379 p.
- Tuisku T.* The Displacement of Nenets Women from Reindeer Herding and the Tundra in the Nenets Autonomous Okrug, Northernwestern Russia // Acta Borealia. 2001. Vol. 18. No. 2. P. 41–60.
- Vitebsky P.* Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia. L.: Harper Collins, 2005. 464 p.
- Vitebsky P., Wolfe S.* The Separation of the Sexes among Siberian Reindeer Herdes // Sacred Custodians of the Earth? Women, Spirituality and Environment / Ed. by A. Low, S. Tremayne. N.Y. [u.a.]: Berghahn Books, 2001. P. 81–94.
- Vladimirova V.* Jast Labor. Labor Ethic in Post-Soviet Reindeer Herding Community. Uppsala: University, 2006. 433 p. (Acta Universitatis Upsaliensis; Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 40)